

PIOTR JAROSZYŃSKI

Lublin

## METAFORA A PRAWDA

Problematyka metafory doczekała się wprost niezwyklej liczby opracowań. I nic w tym dziwnego, jeśli uświadomimy sobie fakt, jak bardzo metafora obecna jest w języku, nie tylko potocznym czy poetycko-literackim, ale również w naukowym i filozoficznym. Wprawdzie w wąsko pojętej nauce próbuje się metaforę wyeliminować w imię precyzji i jednoznaczności, ale i to nie jest takie łatwe, skoro do tej pory w fizyce funkcjonuje taka zbitka, jak „jądro atomu” – wyrażenie wybitnie metaforyczne. W filozofii z kolei sam Platon chętnie sięgał do metafor tam, gdzie rozum nie mógł dać sobie rady. Od czasów zaś G. B. Vica metafora na przekór tendencjom scjentystycznym zaczyna w filozofii święcić coraz większe triumfy, stając się głównym narzędziem poznania prawdy (np. u Bergsona).

Większość prac dotyczących struktury metafory ma charakter zdecydowanie lingwistyczny. Chlubny wyjątek stanowią tu analizy o. prof. Mieczysława A. Krapca, rozsiane po wielu jego dziełach. Zdaniem Ojca Profesora metafora jest pewną odmianą analogii proporcjonalności, wszelako różnica polega tu na tym, że o ile w analogii proporcjonalności ściśle pojętej przeniesienie nazwy jednej rzeczy na drugą podyktowane jest względami czysto obiektywnymi, o tyle w wypadku metafory przeniesienie takie suponuje aktywny udział podmiotu. Użycie metafory ma na celu, zdaniem M. A. Krapca<sup>1</sup>, wywołanie pewnych psychicznych reakcji u poznającego na podstawie odniesienia nie tylko do wspólnej natury, ale również do wspólnej kultury. Bez uwzględnienia takiej mediacji natury i kultury metafora nie będzie zrozumiała i nie wywoła pożądanego skutku.

---

<sup>1</sup> *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978<sup>2</sup>; *Język i świat realny*, Lublin 1989; *Człowiek w kulturze*, Rzym–Warszawa 1990.

Taka interpretacja metafory jest niewątpliwie trafna; można ją zilustrować wieloma przykładami. Wszelako z filozoficznego punktu widzenia nie jest pełna. Można bowiem pytać dalej o obiektywne i metafizyczne powody, dla których w naszym języku posługujemy się metaforami, i dlaczego nie wystarcza nam język jednoznaczny czy nawet analogiczny we właściwym sensie. Czy chodzi tu tylko o to, że metafora znacznie skuteczniej niż język jednoznaczny ogarnia nasze życie nie tylko poznawcze, ale również uczuciowe, że skuteczniej wywołuje określone postawy? Czy też może od strony poznawczej metafora wypełnia jakąś istotną lukę poznawczą, posiłkując się w tym celu całym życiem psychiczno-duchowym? Czy więc, innymi słowy mówiąc, metafora ma swoje korzenie w samej strukturze rzeczywistości i w sposobie poznawania przez nas tej rzeczywistości, wtórnie zaś wzbogaca język i całą kulturę? Aby na te pytania odpowiedzieć, nie wystarcza już sama analiza językowa, potrzebna jest znajomość metafizyki i antropologii.

Św. Tomasz z Akwinu poświęcił stosunkowo niewiele miejsca metaforze. Wszelako w *Sumie teologicznej* znaleźć możemy dość interesujący fragment, który będzie dobrym punktem wyjścia naszych dalszych rozważań. Tomasz, na marginesie pytania o sens obrazowości obrzędów religijnych, dotyka problemu metafory zarówno w religii, jak i w poezji. Odpowiadając na zarzut, że kult Boga powinien być bardziej szlachetny, a nie teatralno-poetycki, Akwinata stwierdza: jak spraw poetyckich nie pojmuje w pełni rozum ludzki ze względu na *d e f e k t w p r a w d z i e* (podkr. moje – P. J.), który w nich jest, tak samo ludzki rozum nie może doskonale pojąć tego, co Boskie, ze względu na *n a d m i a r p r a w d y* (podkr. moje – P. J.), i dlatego w obu przypadkach potrzebna jest reprezentacja za pomocą figur zmysłowych<sup>2</sup>.

Widzimy, że dwa są naczelné powody użycia metafory i oba oscylują wokół poznawalności prawdy – raz jest to defekt w prawdzie, innym razem jest to nadmiar prawdy. Wynikałoby z tego, że metafora pojawia się w naszym poznaniu wówczas, gdy z takich czy innych powodów prawda jakoś nam się wymyka. Ale co oznacza tu słowo „prawda”, o jaką prawdę tu chodzi? Zaczniemy od prawdy dotyczącej Boga. Gdy Tomasz powiada, że w Bogu jest nadmiar prawdy, to nadmiar odnosi się do sposobu naszego poznania, natomiast prawda – do samego Boga. Bóg jest Prawdą, to znaczy Jego bytowość jest w pełni inteligibilna, czyli poznawalna, jest On bowiem bytem absolutnie prostym i niematerialnym, nie ma w Nim niczego, co byłoby samo w sobie niepoznawalne. Rzecz jednak w tym, że Bóg jako Prawda jest absolutnie poznawalny

<sup>2</sup> „Sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis, qui est in eis; ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excendentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras” (STh, I-II, 101, 2, ad 2).

tylko przez samego siebie, nie jest natomiast poznawalny wprost przez człowieka. Dla nas Bóg jest transcendentny i ontycznie, i poznawczo. Wszystko, co mówimy o Bogu, a więc że jest Prawdą, że jest Dobrem, że jest prosty, że jest niematerialny, to nie jest wynik bezpośredniego uchwycenia Jego Istoty, ale jest to wynik pośrednich analiz metafizycznych, a więc analiz, których głównym przedmiotem jest tzw. byt przygodny, byt, który nas otacza i którym sami jesteśmy. Dlatego też większość określeń dotyczących Boga ma charakter analogiczno-negatywny: Bóg jest prosty, to znaczy nie-złożony, Bóg jest duchowy, to znaczy nie-materialny, Bóg jest Dobrem, ale nie w takim samym sensie jak byty przygodne, które są tylko dobre, etc.

Pojawia się więc tu dość szczególna sytuacja poznawcza: od strony obiektywnej, a więc od strony Boga, Bóg jest w całości inteligibilny, ale od naszej strony, czyli od strony naszego poznania, inteligibilność ta jest nie tylko transcendentna, ale i zbyt duża, czyli dla nas jest w Nim nadmiar prawdy. Sytuację taką, jeszcze od czasów Arystotelesa, próbowano wyjaśnić i przybliżyć odwołując się do przykładu Słońca, dzięki któremu poznajemy wzrokowo różne przedmioty, ale na które wprost, gdy mocno świeci, patrzeć nie możemy, bo nas oślepia. W nieporównywalnie większym stopniu światłem takim jest Bóg. Boga więc nie poznajemy wprost nie dlatego, że jest niepoznawalny, lecz dlatego, że nasze władze poznawcze są zbyt słabe. To właśnie nasza kondycja poznawcza jest taka, że Boga – najbardziej poznawalnego z bytów – my sami z siebie poznać nie jesteśmy w stanie. Poznajemy więc pośrednio.

Pierwszą drogą poznania pośredniego jest wspomniane już poznanie metafizyczne. Ale jest to poznanie znane tylko wąskiemu gronu filozofów, a ponadto są pewne tajemnice, które mają charakter objawiony. W jaki więc inny sposób może być poszerzony krąg szukających prawdy o Bogu, w jaki inny sposób szereg tajemnic może zostać przybliżony? Tomasz na to odpowiada: „Bóg dostosowuje wszystko do zdolności danej natury. Dla człowieka zaś specyficzne jest to, że poznaje prawdę intelektualną za pomocą rzeczy zmysłowych, bo z nich rodzi się nasza wiedza. Dlatego w Piśmie św. prawdy duchowe przekazane są za pomocą rzeczy materialnych. A takie prawdy trafić mogą do wszystkich”<sup>3</sup>. A zatem drogą, za pomocą której odsłaniane są pewne prawdy o Bogu, jest droga metafory. Metafora pozwala na częściowe zaradzenie słabości naszych władz poznawczych przybliżając Boga posiadającego za dużo prawdy dla nas, ale nie w sobie. Powody użycia metafory są więc subiektywne, a nie o-

---

<sup>3</sup> „Deus enim omnibus providet, secundum quod competit eorum naturae: est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporaliū [...]” (STh, I, 9c).

biektywne. Gdybyśmy mogli poznać Boga wprost, metafora byłaby zbędna. Bo po co nam metafora, jeśli coś poznajemy w całości i dokładnie takim, jakim jest? Identyeczność jakiegoś przedmiotu to coś więcej niż tylko – najczęściej odległe – podobieństwo.

Jeśli jest już w miarę jasne, dlaczego potrzebujemy metafor do poznania Boga i prawd Bożych, to pojawia się teraz kolejne pytanie: po co metafora w odniesieniu do tych rzeczy, które nie są w stosunku do nas transcendentne? a więc w odniesieniu do tego, co nas otacza, do całego świata? Widzimy wokół siebie pola, lasy, łąki, zwierzęta, ludzi etc. Po co tutaj metafora? Po co mówić: „Wpłynąłem na suchego przestwór oceanu” zamiast „Wjechałem na bezkresny step”? Odpowiedź, jaka kierować nas będzie w stronę rozwiązania tego dylematu, pojawia się w cytowanym na początku tekście Tomasza: jest w tych rzeczach jakiś defekt w prawdzie. Co to jednak dokładniej znaczy? Najpierw zwróćmy uwagę na pewną paralelę: jak w odniesieniu do Boga był nadmiar prawdy, tak tu z kolei jakiś niedomiar, jakiś defekt. Innymi słowy mówiąc, rzeczy, jakie nas otaczają, nie są w pełni inteligibilne. Możemy się w nie wpastrywać, ale czegoś nie zobaczymy. Tyle iż nie zobaczymy nie dlatego, że słabo widzimy czy poznajemy, lecz dlatego, że jest w nich coś samo w sobie niepoznawalnego. Co to takiego jest, co jest obiektywnym powodem nieinteligibilności? Pierwszą sprawą, na jaką należałoby zwrócić uwagę, jest fakt, iż rzeczy, jakie nas otaczają, są konkretne, mamy więc przed sobą konkretne drzewo, konkretnego psa, konkretnego człowieka. Nasze poznanie tych oto konkretnych rzeczy nie jest czysto zmysłowe, ale zmysłowo-intelektualne. Widząc coś, od razu jakoś to rozumiemy: doznajemy więc pewnych wrażeń zmysłowych – czy to w postaci plam barwnych, czy kształtów – i mówimy, że to żółte to jest ptak, a to brązowe to jest pies, a nawet jeśli skupimy się na kolorze, to rozumiemy, że jest to kolor żółty, a nie czerwony. Współdziałanie zmysłów z intelektem jest więc integralnie sprzężone i potrzeba wtórnych zabiegów poznawczych, aby porozdzielać w poznaniu to, co jest pewną jednością. Gdy teraz przyjrzymy się bliżej, jakie poznanie jest w zmysłach, a jakie w intelekcie, to ze zdumieniem musimy stwierdzić, że zmysły ujmują ten oto konkret, natomiast intelekt ujmuje rzecz przez pryzmat pewnych treści ogólnych: widzę to oto drzewo i mówię: „drzewo”. Poznanie jest konkretne, ale treść zawarta w słowie „drzewo” jest ogólna i dlatego poznając inne konkretne drzewo, też powiem, że jest to drzewo. Wynika więc stąd, że konkret jako ten właśnie konkret, a nie inny jest dla samego intelektu nieuchwytny, jest bowiem od razu poznawany przez pryzmat treści ogólnej.

Dlaczego tak się dzieje? Intelekt jest niematerialną władzą naszej duszy, jako zaś niematerialny jest nastawiony na adekwatny dlań przedmiot, czyli na coś niematerialnego. Tymczasem rzeczy, jakie nas otaczają, są materialne.

Aby więc mogły być poznane intelektualnie, muszą być poznawczo zdematerializowane – proces ten nosił w tradycji miano abstrakcji. Abstrakcja umożliwia swoistą intelektualizację rzeczywistości. Tylko że dzieje się to pewnym kosztem, a mianowicie kosztem dekonkretyzacji. Abstrakcja umożliwiając nam poznanie intelektualne, odrywa nas równocześnie od konkretności. Dlatego poznanie konkretności jako konkretności dokonywać się musi przy współdziałaniu zmysłów. A co jest racją konkretności danej rzeczy? Jest tym materia. Materia jest bowiem racją jednostkowania bytów złożonych treściowo<sup>4</sup>. I ta właśnie materia, ostatecznie materia pierwsza, jest również racją niepoznawalności. Materia ta jest czystą potencjalnością, jest czystym niezdefiniowaniem, tak jak forma rzeczy jest aktem i determinacją. A jeśli poznanie jest ujęciem pewnej określoności i determinacji, to nic dziwnego, że materia jest niepoznawalna. Jest niepoznawalna, bo nie może być poznawalna. Z tego zaś wynika dalej, że ów defekt w prawdzie ma charakter obiektywny. Powiedzieć, iż rzecz nie jest w pełni inteligibilna, to tyle, co stwierdzić, że zawiera ona coś nieokreślonego i potencjalnego. Materia jest więc głównym źródłem defektu w prawdzie rzeczy, jakie nas otaczają. Nasze poznanie materii jest negatywne i relatywne. Negatywne – to znaczy, że wiemy, iż nie jest żadną z kategorii bytowych; relatywne – rozumiemy materię tylko przez odniesienie do formy, tak jak rozumiemy możliwość przez odniesienie do aktu<sup>5</sup>. Taka jest właśnie specyficzność tzw. materii pierwszej, której obecność w bycie odczytujemy wyłącznie na drodze analiz metafizycznych.

Pozytywna niepoznawalność materii pierwszej to jakby pierwszy i podstawowy poziom defektu w prawdzie. Na drugim poziomie mamy do czynienia z poznaniem konkretności, ale od strony zmysłowej. Poznanie zmysłowe dotyka konkretności jako konkretności. Ponieważ jednak jest to konkret, źródłem zaś konkretności jest materia, to w poznaniu takim mamy do czynienia z bardzo słabym typem dematerializacji – a każde poznanie musi być związane z dematerializacją, gdyż, jak zauważył Arystoteles, poznawany kamień nie wchodzi przecież realnie do oka. Na poziomie zmysłowym poznanie tego oto konkretności nie jest zarazem poznaniem innego podobnego konkretności należącego do tego samego gatunku; dlatego w poznaniu takim różne numerycznie konkretności nie zlewają się. Natomiast na poziomie poznania intelektualnego następuje znacznie głębsza dema-

---

<sup>4</sup> Zob. K r a p i e c, *Metafizyka*, s. 281-289, 390-399. Na marginesie musimy tu zaznaczyć, że tzw. niepoznawalność materii pierwszej nie podważa prawdy jako transcendentalnej własności bytu. Poznawalność i niepoznawalność mają wiele znaczeń. Jeśli więc mówimy o niepoznawalności materii pierwszej, to chodzi o to, że materia ta pojawia się w poznaniu na drodze analiz metafizycznych, a nie jako bezpośredni przedmiot poznania.

<sup>5</sup> A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, IX, 8.

terializacja. Jest to dematerializacja pozwalająca na ujrzenie wspólnej wielu konkretności treści, zwanej formą, istotą lub naturą.

Zarówno w przypadku poznania zmysłowego, jak i intelektualnego mamy do czynienia z poznaniem wybiórczym, aspektowym. Nie poznajemy więc całego konkretności ani w jego strukturze bytowej, ani we wszystkich jego aspektach. Powody takiej sytuacji są zarówno obiektywne, jak i subiektywne. Obiektywne dlatego, że taka jest właśnie struktura rzeczy (złożonej i materialnej), iż umożliwia poznanie wprost konkretności w całości, subiektywne – gdyż taka jest z kolei struktura naszych władz poznawczych, że nie możemy się w pełni jakby przebić do rzeczy. Fakty te nie pociągają za sobą rezygnacji z realizmu naszego poznania; my rzeczy poznajemy, ale wybiórczo i – na poziomie intelektualnym – również ogólnie, a nie konkretnie.

Aby teraz zobaczyć, jaki jest związek tych rozważań z problemem metafory, musimy pójść jeszcze o krok dalej. Musimy mianowicie zająć się kwestią komunikacji – metafora bowiem dotyczy poznania jako zwerbalizowanego w języku, a język służy przecież do komunikacji. Powołamy się w tym celu na kolejny tekst św. Tomasza z *Sumy teologicznej*. W art. 9 (I, 13) Akwinata pyta, czy imię „Bóg” jest komunikowalne. Mogłoby się wydawać, że jest komunikowalne, skoro posługujemy się tym imieniem i różne „rzeczy” mówimy o Bogu. Tak jednak nie jest. Dlaczego? Tomasz odróżnia dwa typy komunikacji: właściwy i za pomocą podobieństwa. Komunikowalność w sensie właściwym suponuje, że całe znaczenie jakiejś nazwy może być orzekane o wielu, np. nazwa „lew” jest w całości orzekana o każdym egzemplarzu gatunku. Bierze się to stąd, że poszczególne egzemplarze mają jedną wspólną naturę, są zaś zindywidualizowane poprzez materię. Ale może być też taka sytuacja, że mamy do czynienia z jedynym realnie konkretności materialnym. Według wyobrażeń średniowiecznych przykładem takiego bytu jest Słońce. Czy nazwa „Słońce” jest w takim razie komunikowalna czy nie? Tu mogłoby się wydawać, że nie jest komunikowalna, skoro nie ma wielu egzemplarzy. A jednak jest komunikowalna. Bierze się to stąd, że Słońce jest bytem materialnym, a więc składa się z formy i materii. Znaczeniu nazwy odpowiada tutaj element formalny. Skoro zaś mamy do czynienia z bytem materialnym, to taka struktura dopuszcza zwielokrotnienie. Słońce może być zwielokrotnione, a jeśli nie jest zwielokrotnione w rzeczywistości, to może być zwielokrotnione w myśli. I ta możliwość pozwala na komunikowalność nazwy w sensie właściwym<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Warto tu zauważyć, że subtelność analiz metafizycznych nie zamykała drogi do nowego obrazu świata – innego niż ten, jaki średniowiecze otrzymało w spuściznie po fizyce arystotelesowskiej.

Jeśli weźmiemy teraz pod uwagę konkret jako konkret, to jest on realnie oddzielony od innych konkretów. Z tego też tytułu, jeśli jakaś nazwa ma oznaczać to indywiduum jako to właśnie, to jest ona niekomunikowalna ani w rzeczywistości, ani w myśli. Bo nie może ta konkretna rzecz ani istnieć jako wielość, ani być pomyślana jako wielość

W takim stanie rzeczy nazwa „Bóg” tym bardziej nie może być komunikowalna we właściwym sensie. Bóg bowiem jest pod każdym względem jedynym bytem jako Bóg i nie dopuszcza ani realnego, ani myślnego zwielokrotnienia. Jeśli więc mówimy o Bogu posługując się odpowiednią nazwą, to komunikacja ta nie jest komunikacją w sensie ścisłym.

Ale przecież we wszystkich wymienionych tu przypadkach dotyczących konkretów posługujemy się nazwami i je komunikujemy. Cóż to jest więc za komunikacja? Jeśli nie jest to komunikacja w sensie właściwym, bo to zostało już wykluczone, to w takim razie musi to być komunikacja drugiego typu, a mianowicie komunikacja przez *p o d o b i e ń s t w o*. Wyjaśnijmy to na przykładach. Nazwę „lew” orzekamy i komunikujemy w sensie właściwym, gdy chodzi nam o poszczególne egzemplarze danego gatunku. Możemy ją jednak orzec przez podobieństwo wówczas, gdy jakieś rzeczy, które nie są lwami, mają coś podobnego do lwa, np. siłę czy odwagę. Jeden był Achilles – bohater walk pod Troją – i o nim orzekniemy to imię, ale jeśli ktoś ma podobne doń cechy, to na mocy podobieństwa powiemy, że jest Achillesem. A wreszcie jeden jest Bóg, którego pod każdym względem imię w sensie ścisłym nie jest komunikowalne; komunikowalne jest tylko w ludzkiej opinii. Jeśli więc mówimy o Bogu, o rzeczach Boskich czy nawet o bogach, to tylko z uwagi na podobieństwo, ale nie jako o Bogu samym i Jego Naturze. Boska Natura może być komunikowalna tylko na drodze podobieństwa lub partycypacji, ale nie jako natura sama w sobie. Nazwy przez nas posiadane i odpowiadające im znaczenia nie płyną tu ze sposobu bytowania rzeczy, ale ze sposobu naszego poznania. A poznanie jest przez podobieństwo. Gdy zatem chcemy zakomunikować konkret jako konkret, to nie mamy do czynienia z komunikacją we właściwym sensie, ale przez podobieństwo. I to właśnie podobieństwo jest *d u s z ą m e t a f o r y*. Ono zarówno nie jest identycznością nawet w aspekcie tego, co podobne, jak też zawiera niezliczoną liczbę cech różnych, łącznie z odrębnością substancjalną i egzystencjalną. O ile w przypadku orzekania jednoznacznego i komunikacji w sensie właściwym bazujemy na identyczności znaczenia oraz treści i tylko na tym, to w przypadku orzekania i komunikacji metaforycznej mamy większą swobodę. Swoboda ta dotyczy nie tylko wybiórczego wskazywania na podobieństwa różnych gatunkowo rzeczy, ale również wkracza w całą dziedzinę kultury i subiektywnych reakcji podmiotu, apelując zarówno do po-

znania, jak i do uczuć. Zerwanie z jednoznacznością uwalnia kreatywność ludzkiego ducha.

Kreatywność ta wszelako nie jest zawieszona w próżni – ona wyrasta albo z defektu w prawdzie, albo z jej nadmiaru, choć pierwotnie, jeśli ludzki duch budzi się poprzez kontakt z realnie istniejącym bytem, to defekt w prawdzie, a więc niepełna inteligibilność bytu, wyzwała taką właśnie twórczość. I dlatego właśnie metafora, język metaforyczny czy poznanie metaforyczne są istotnie wpisane w ludzką interioryzację zastanej rzeczywistości. Wyrzucić metaforę z kultury w imię tzw. nauki to grube nieporozumienie, tym bardziej że i nauki wyrosły z poznania spontanicznego, a więc i metaforycznego, czego ślady do dziś znajdujemy. Z drugiej wszakże strony nie można z metafory uczynić jakiegś najwyższej metody poznawania prawdy. Fakt, że nauki szczegółowe nie są zdolne do wypowiedzenia wszystkiego o rzeczywistości, nie oznacza, że jedynym wyjściem jest ucieczka w metaforę. Gdyby tak było, nie byłibyśmy zdolni zobaczyć, co w metaforze jest tylko podobieństwem uwikłanym w kontekst zarówno obiektywny (natura), jak i subiektywny (kultura), a co różnicą. A wówczas, jeśli prawda oznaczać ma zgodność poznania z rzeczywistością, nie wiadomo by było, co w metaforze jest z prawdy, a co nie. W ten sposób zniszczeniu uległaby zarówno prawda, jak i sama metafora. W sensie właściwym poznanie prawdy o rzeczywistości jako takiej w świetle jej ostatecznych przyczyn to nie jest zadanie poznania metaforycznego, lecz poznania metafizycznego, operującego językiem analogiczno-transcendentalnym. A choć nie jest to poznanie do końca satysfakcjonujące ludzki umysł, to wierniejszego i bardziej odpowiedzialnego nie mamy. A jest ono odpowiedzialne dlatego, że pozwala nam również na uświadomienie sobie, jakie są granice ludzkiego bezpośredniego i pozytywnego poznania rzeczywistości. Takich zaś kryteriów metafora nie spełnia.

Tomaszowe określenie metafory jako wyrastającej z defektu lub nadmiaru prawdy jest więc niezwykle trafne. Pozwala ono bowiem na zachowanie realizmu ludzkiego poznania zarówno w naukach szczegółowych, jak i w filozofii, a równocześnie nie zamyka drogi twórczości, tyle że twórczości tej nie absolutyzuje. Tę twórczość wielu współczesnych filozofów próbuje mimo wszystko zabsolutyzować dlatego, że wskutek niepowodzeń filozofii idealistycznej nie umie odkryć na nowo metafizyki realistycznej – jedynym wyjściem jest wówczas metafora. Tyle że wyjście to z punktu widzenia prawdy i kształtu całej dzisiejszej kultury okazało się chybione.



## METAPHOR AND THE TRUTH

## S u m m a r y

There are not too many texts concerning metaphor in the works of Saint Thomas Aquinas. However, one of them seems to be very interesting, since it helps to solve the dilemma not only from the linguistic point of view (as it is practised nowadays), but from the viewpoint of metaphysics. Thomas says that the main reason why a metaphor appears is either a kind of defect in the truth or, on the contrary, a kind of excess (STh, I-II, 101, ad 2). In the first case, we need to use a metaphor if we want to express the meaning of a concrete material being as something really individual, in the second case, it is God which, perfectly intelligibile *in se*, cannot be known and properly communicated *quoad nos*. Metaphor so understood without eliminating the truth, plays an important role in our interiorization of reality and communication.

*Summarized by Piotr Jaroszyński*